



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2010

Vertrauen verstehen - nach Wittgenstein

Hunziker, Andreas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-41908>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Hunziker, Andreas (2010). Vertrauen verstehen - nach Wittgenstein. *Hermeneutische Blätter*, (1/2):179-203.

Vertrauen verstehen – nach Wittgenstein

Andreas Hunziker

Mir kommt im Rahmen dieses Bandes die Aufgabe zu, einen Einblick in die Diskussion um das Vertrauensthema zu gewähren, wie sie sich in Anschluss an das Denken des späteren Wittgenstein zu entwickeln begonnen hat. Wichtig sind dabei insbesondere die Beiträge von Lars Hertzberg und Olli Lagerspetz. Ich verfolge ein dreifaches Ziel: Einmal möchte ich mit meiner Darstellung einen kleinen Beitrag dazu leisten, dass diese philosophische Diskussion in der gegenwärtigen Vertrauensdiskussion stärker zur Kenntnis genommen wird. Zudem versuche ich, einige Einseitigkeiten zu korrigieren, die sich dort einzuschleichen begonnen haben, wo auf diesen Wittgensteinschen Vertrauensdiskurs bereits Bezug genommen worden ist. Schliesslich werde ich an einigen Stellen meine eigene Lesart von Wittgensteins Spätphilosophie einfließen lassen und nach den sich daraus ergebenden Implikationen für die Vertrauensdiskussion fragen. Mit diesem letzten Punkt ist auch eine gewisse Kritik an Hertzbergs und Lagerspetz' Wittgenstein-Deutung und an deren Anwendung auf das Vertrauensthema verbunden.

I. Wieso Wittgensteins Philosophieren für die Vertrauensdiskussion relevant ist – zwei Gründe

Einen guten Einstieg in unser Thema bietet der Aufsatz *Trust in Wittgenstein*¹ von Olli Lagerspetz und Lars Hertzberg. Ich gehe bewusst von diesem Text aus (und nicht z.B. von Hertzbergs *On the attitude of trust*), weil hier am deutlichsten wird, was von Wittgenstein im Blick auf das Vertrauen zu lernen ist. Wenn nötig, werde ich manchmal auch andere Publikationen dieser beiden Autoren beziehen.²

¹ O. Lagerspetz/L. Hertzberg, *Trust in Wittgenstein* (im Erscheinen) [TW].

² L. Hertzberg, *On the attitude of trust*, *Inquiry* 31 (3), 1988, 307–322 (auf diesen Text nimmt im vorliegenden Band R. Amesbury ausführlich Bezug) [AT]; ders., *On being trusted*, in: A. Grøn/C. Welz (Hg.), *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen 2010, 193–204 [BT]; O. Lagerspetz, *Vertrauen als geistiges Phänomen*, in: M. Hartmann/C. Offe, *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/New York 2001, 85–113. Weitere Kürzel verwende ich im Folgenden für: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [PU]; ders., *Vermischte Bemerkungen* [VB]; ders., *Über Gewissheit*

Wittgensteins Werk ist aus zwei Gründen zentral für die philosophische Beschäftigung mit dem Vertrauen. Zum einen interessiert, was er explizit über das Vertrauen und damit verbundene Themen sagt, z.B. über «Wissen» und «Gewissheit». Die Diskussion, die hier anschliesst, beschäftigt sich vor allem mit Passagen aus Wittgensteins *Über Gewissheit* und damit verbunden mit der Frage nach der epistemologischen Basalität des menschlichen Vertrauens: Gehört das Vertrauen zum Bereich jener grundlegenden menschlichen Verhaltensdispositionen, ohne welche wir auf eine kohärente und «geistig gesunde» Weise mit unseren Mitmenschen gar nicht zusammenleben könnten? – Lars Hertzberg hat diese Debatte vor über zwanzig Jahren mit seinem Aufsatz *On the attitude of trust* angestoßen. Wenn ich richtig sehe, ist es vor allem dieser Strang des Wittgensteinschen Vertrauensdiskurses, auf den in der gegenwärtigen Vertrauensdiskussion gelegentlich Bezug genommen wird (z.B. in der gerade erschienenen Habilitationsschrift *Vertrauen und Versuchung*³ von Claudia Welz oder im vorliegenden Heft der Beitrag von Richard Amesbury).

Zum anderen lässt sich aber auch nach der Anwendbarkeit von allgemeineren Aspekten von Wittgensteins Denken auf das Thema Vertrauen fragen: Was lässt sich von der Weise, wie Wittgenstein (andere) psychologische Begriffe untersucht, für die Untersuchung unserer Verwendung des Begriffs «Vertrauen» lernen? – Dieser, stärker an *methodologischen* Überlegungen orientierte, Strang des Wittgensteinschen Vertrauensdiskurses scheint bisher wenig rezipiert worden zu sein (eine Ausnahme bildet der Beitrag von Christoph Ammann in diesem Heft). Das ist einerseits schon an und für sich ein Verlust, weil damit der im Blick auf das Vertrauensthema entscheidende Teil von Wittgensteins Denken ignoriert wird. Andererseits ist dies aber auch im Blick auf den anderen, vorher genannten, Diskussionsstrang nicht unproblematisch. Wittgenstein versteht sein Philosophieren nicht als Lehre, sondern als Tätigkeit: Auch *was* Wittgenstein im Zusammenhang z.B. von *Über Gewissheit* über das Vertrauen und damit verbundene Themen sagt, verliert darum seine Pointe, wenn es davon abgelöst wird, *wie* er die entsprechenden Phänomene sprachphänomenologisch thematisiert.

[ÜG]; ders., Zettel [Z]; St. Cavell, *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*, Frankfurt a.M. 2006 [AV]. Schliesslich: Die Item-Stellen beziehen sich auf den elektronischen Nachlass von Wittgensteins Schriften.

³ C. Welz, *Vertrauen und Versuchung*, Tübingen 2010.

II. Die Bedeutung von Wittgensteins philosophischer Psychologie für das Phänomen Vertrauen

Ich beginne mit der Frage nach der Anwendbarkeit von allgemeineren Einsichten in Wittgensteins Werk auf das Thema Vertrauen – genauer: mit der methodischen Frage, *wie psychologische Ausdrücke zu untersuchen sind*.

Das Interesse an der Seele bzw. dem Geist und den begrifflichen Grundlagen der Psychologie ist eines der Hauptthemen von Wittgensteins späterem Philosophieren. Neben seinen Überlegungen zu Grundfragen wie dem Verhältnis von (innerem) seelischem Erleben und dessen (äusserem) Ausdruck oder dem Verhältnis von Leib und Seele stellt er dabei auch Einzelerkundungen an zu psychologischen Begriffen wie ›Empfindung‹, ›Schmerz‹, ›Denken‹, ›Vorstellung‹ oder ›Wollen‹. So finden sich denn ab und zu auch solche grammatische Bemerkungen zum Begriff ›Vertrauen‹. Insgesamt aber bleiben diese marginal.⁴ Wichtiger ist darum zu fragen, was wir aus der Weise, wie Wittgenstein andere psychologische Begriffe untersucht, für unsere eigenen Überlegungen zur Grammatik von ›Vertrauen‹ lernen können.

1. Falsche Antworten auf falsche Fragen

Wittgenstein ermuntert seine Leser dazu, nicht im Modus der Introspektion nach dem Wesen geistiger Zustände zu fragen. Wir suchen die Antwort gleichsam am falschen Ort, wenn wir unser ›inneres Auge‹ auf das richten, was scheinbar ›verborgen‹ in unserem ›Inneren‹ geschehen ›muss‹, damit solche geistigen Phänomene möglich werden – dass ich mir *vorstelle*, wie ich heute nach Arbeitsschluss zusammen mit einer Arbeitskollegin im Restaurant um die Ecke ein Bier trinken werde; dass ich *mich erinnere*, unter welchen Umständen ich diese Arbeitskollegin zum ersten Mal an einer Konferenz kennen gelernt habe; dass ich *erwarte*, dass sie heute Abend auch tatsächlich in dieses Restaurant kommen wird usw.:

«Nicht, was Vorstellungen sind, oder was da geschieht, wenn man sich etwas vorstellt, muß man fragen, sondern: wie das Wort ›Vorstellung‹ gebraucht wird. Das heißt aber nicht, dass ich nur

⁴ Jedenfalls was die explizite Verwendung des Wortes ›Vertrauen‹ betrifft – so lautet das vorläufige Ergebnis meiner ersten, elektronischen Durchsicht der einschlägigen Belegstellen in Wittgensteins Werk. Im Abschnitt III. gehe ich ein wenig ausführlicher auf dieses Ergebnis ein.

von Worten reden will. Denn soweit in meiner Frage vom Wort ›Vorstellung‹ die Rede ist, ist sie's auch in der Frage nach dem Wesen der Vorstellung. Und ich sage nur, daß diese Frage nicht durch ein Zeigen – weder für den Vorstellenden, noch für den Andern, zu erklären ist; noch durch die Beschreibung irgend eines Vorgangs. Nach einer Worterklärung fragt auch die erste Frage; aber sie lenkt unsere Erwartung auf eine falsche Art der Antwort.» (PU 370)

Was bedeuten diese methodischen Anweisungen im Blick auf das Phänomen Vertrauen? Auf Wittgensteins positive Alternative – wir sollen nach dem Gebrauch des Wortes ›Vertrauen‹ fragen (ohne dabei aber nur von Worten, sondern vom Phänomen Vertrauen selbst zu sprechen) –, komme ich später zu sprechen. Beginnen wir mit der negativen Seite, mit dem, was Wittgenstein uns zu tun abrät: Nicht, was Vertrauen ist, oder was da geschieht, wenn man vertraut, sollen wir fragen! Tun wir dies, im Sinne einer *reductio ad absurdum*, aber im Folgendem trotzdem und fragen darum im Modus der Introspektion nach dem Wesen des Vertrauens.

Wahrscheinlich fällt uns dies gar nicht so schwer: Irgendwie scheint es durchaus nahe liegend zu sein, dass da etwas in uns geschieht, wenn wir jemandem vertrauen. Richten wir also unser Augenmerk auf das, was in unserem Inneren geschieht, wenn wir vertrauen! Wonach werden wir dann suchen? Am ehesten denken wir wohl an eine Art *Zustand*, in dem wir uns befinden, wenn wir jemandem vertrauen: «Man wird geneigt sein, zu sagen: auf etwas vertrauen sei ein Zustand des Menschen; glauben, es werde regnen, sei keiner.» (Item 134,24) Aber welche Art von Zustand meinen wir – einen momentanen Zustand des Geistes (bzw. von dessen neurobiologischem Korrelat) oder eher eine Art Verhaltensdisposition?

In der Vertrauensliteratur, z.B. bei Annette Baier, findet sich manchmal die Idee, dass der ›psychologische Zustand‹ Vertrauen durch ein eigentümliches Fühlen (*feeling*) charakterisiert ist. Baier nennt als Beispiel die Situation, wenn man von einer sicheren und freundlichen Umgebung in eine angespannte und unsichere wechselt. Damit beschreibt sie aber gerade nicht die spezifische Weise, wie es sich anfühlt, wenn wir vertrauen, sondern – im besten Falle – wie sich zu *misstrauen* anfühlt. Aber nicht nur das, auch wenn wir (manchmal) bestimmte Gefühle des Vertrauens hätten, dann wäre damit noch nicht entschieden, ob deren Vorkommen oder Fehlen normalerweise ein Kriterium dafür wären, was Vertrauen für uns bedeutet. Wittgenstein demonstriert dies in §596 der *Philosophischen*

Untersuchungen am in dieser Hinsicht ziemlich analogen Beispiel des Gefühls der ‚Vertrautheit‘ bzw. ‚Fremdheit‘.

Dagegen, dass wir es beim Vertrauen mit einem momentanen Zustand des Geistes zu tun haben, spricht aber auch eine andere Art von Überlegung. Ein methodischer Grundzug von Wittgensteins philosophischer Psychologie besteht darin, dass er fragt, wie die Grammatik eines psychologischen Begriffs mit der Grammatik anderer psychologischer Begriffe zusammenhängt, worin sich deren Grammatiken ähneln und worin sie sich unterscheiden. In unserem Fall bedeutet dies zu untersuchen, wie sich eine Situation, in der vertraut wird zu anderen Fällen verhält, in denen z.B. geglaubt, gefühlt, oder gedacht wird. Dabei kann es produktiv sein, solche Fälle unseres geistigen Lebens daraufhin zu vergleichen, ob sie – wie Wittgenstein sich ausdrückt – ‚echte Dauer‘⁵ haben:

«Absicht (Intention) ist weder Gemütsbewegung, Stimmung, noch Empfindung, oder Vorstellung. Sie ist kein Bewußtseinszustand. Sie hat nicht echte Dauer.

«Ich habe die Absicht, morgen zu verreisen.» – Wann hast du die Absicht? Die ganze Zeit; oder intermittierend?» (Z, §45 und §46)

«Ich kann auf den Verlauf meiner Schmerzen achten; aber nicht ebenso auf den meines Glaubens, meiner Übersetzung, oder meines Wissens. [...]

Ist «Ich hoffe ...» eine Beschreibung eines Seelenzustandes? Ein Seelenzustand hat eine Dauer. «Ich habe den ganzen Tag gehofft ...» ist also so eine Beschreibung. Sage ich aber Einem «Ich hoffe, du kommst» – wie, wenn er mich fragte «Wie lange hoffst du es»? Ist die Antwort: «Ich hoffe, während ich's sage»? Angenommen ich hätte auf diese Frage irgendeine Antwort, wäre sie nicht für den Zweck der Worte «Ich hoffe, du wirst kommen» ganz irrelevant?» (Z, §75 und §78)

So können wir uns vorstellen zu fragen «Tut es dir immer noch weh?» und ein paar Minuten später «und jetzt immer noch?» Umgekehrt wäre es aber (im Normalfall) seltsam, wenn wir jemanden in der-

⁵ Ich bin einer Stelle in Wittgensteins Nachlass begegnet, wo er im Zusammenhang dieses methodischen Verfahrens explizit den Begriff «Vertrauen» nennt. Als möglichen Vergleichspunkt der Grammatik verschiedener psychologischer Begriffe nennt er dabei die «Leidenschaft»: «Vergleiche: den Zornanlass und das Zornbenehmen mit dem Gramanlass und dem Grambenehmen und mit dem Furchtanlass und dem Furcht-benehmen. Und tu das Gleiche, wenn es möglich ist, für Freude, Trauer, Sehnsucht, Hoffnung, Erwartung, Verzweiflung, Misstrauen, Vertrauen, u.a. (Welche von ihnen wird man «Leidenschaften» nennen wollen?)» (Item 136,30b)

selben Weise danach fragen würden «Vertraust du noch?» und nach ein paar Minuten wiederum «und jetzt immer noch?» Während man zwar gleichsam mit der Stoppuhr messen kann, wie lange die Kopfschmerzen anhalten (wobei aber eine gewisse Unbestimmtheit zur spezifischen Grammatik psychologischer Begriffe gerade dazu gehört), können wir dies beim Vertrauen gerade nicht. Der «Zustand» des Vertrauens hat also keine echte Dauer, das heisst, das Vertrauen ist in der Regel kein bestimmter Zustand, den unseren Geist beschäftigt. Die Logik bzw. Grammatik des Begriffs «Vertrauens» ähnelt in dieser Hinsicht also eher der Grammatik solcher psychologischer Begriffe wie «Wissen», «verstehen», «meinen», «hoffen» oder «lieben».

Enttäuscht über das negative Resultat unserer introspektiven Suche nach dem Wesen des Vertrauens, sehen wir die Lösung des Problems nun vielleicht darin, das Vertrauen nicht mehr als einen (momentanen) psychologischen Zustand, sondern im Sinne einer Verhaltensdisposition zu verstehen. So wird Vertrauen in den gegenwärtigen Diskussionen denn auch meistens als eine Form von Erwartung definiert (welche durch charakteristische Gefühle begleitet sein kann, aber nicht muss): Mein Vertrauen in eine andere Person impliziert meine explizite oder implizite Erwartung, dass diese mein Vertrauen nicht missbrauchen, sondern sich mir gegenüber in einer Weise verhalten wird, die mir zum Vorteil gereicht oder mir zumindest nicht schadet (so z.B. Annette Baier und Karen Jones). Entsprechend wird das Vorhandensein solcher positiven Erwartungen jemandem gegenüber daran abgelesen, dass ich dazu bereit bin (dazu *disponiert* bin), mit jener Person in eine Art kooperative Beziehung zu treten.

Dieser Lösungsversuch, das Vertrauen als eine Art dispositionalen Zustand zu verstehen, stellt durchaus einen Fortschritt dar, befriedigt aber nur, wenn er einerseits präzisiert und andererseits relativiert wird (zu relativieren ist er insofern, als er auch in seiner präzisierten Form nicht das ganze Spektrum dessen erfasst, was wir unter Vertrauen verstehen – ich gehe weiter unten auf dieses Problem ein, es wird dabei auch eine kritische Auseinandersetzung mit Lagerspetz/Hertzberg selbst nötig sein).kehrten wir vorher von unserer introspektiven Suche nach dem Wesen des Vertrauens gleichsam mit Nichts zurück, sind wir nun, da wir das Vertrauen als eine Art Erwartungshaltung definiert haben, mit dem umgekehrten Problem konfrontiert: fast alle menschlichen Tätigkeiten scheinen nun ein Element von Vertrauen zu beinhalten. Und so meint Annette Baier denn auch, dass wir «inhabit a climate of trust as we inhabit an at-

mosphere and notice it as we notice air, only when it becomes scarce or polluted.»⁶ Als Beispiel führt sie unser Vertrauen darauf an, dass unsere Mitbenutzer in der Bibliothek tatsächlich Bücher suchen und nicht zwischen den Büchergestellen nach möglichen Opfern Ausschau halten. Aber ist jede Abwesenheit von Misstrauen auch bereits ein Fall von Vertrauen? Wird nicht vielmehr das Vertrauen zu einem trivialen Aspekt fast aller unserer menschlichen Interaktionen degradiert, wenn angenommen wird, dass ich meinen Mitmenschen vertraue, nur weil ich mich unbewaffnet in ihre Gemeinschaft begeben? Wir müssen genauer hinschauen, was an einer solchen Situation wie derjenigen im Bibliotheksbeispiel sinnvollerweise als Vertrauen zu bezeichnen ist, was dagegen nur einen Fall dessen darstellt, dass wir uns in unserem Leben darauf verlassen, dass Vieles in unserer Umwelt in einigemassen regelmässigen und insofern ›verlässlichen‹ Bahnen verläuft.

2. Vertrauen verstehen

Bis jetzt habe ich mich auf die kritische Seite von Wittgensteins philosophischer Psychologie konzentriert. Aber Wittgenstein ist nicht nur ein therapeutischer Philosoph, der uns unserer Denkfehler überführt und darum nichts Positives über die Phänomene selbst erfahren lässt. Vielmehr finden sich innerhalb seiner philosophischen Psychologie auch Verfahrensweisen, die uns dabei helfen, diese Phänomene besser zu verstehen – auch die weit verzweigte Rolle, die das Phänomen Vertrauen in unserem Leben spielt.

Allerdings, *was* Wittgenstein zu unserem seelisch-geistigen Leben sagt, erschliesst sich uns in seinem weiteren Umfang erst dann, wenn wir uns daran halten, *wie* er diese Phänomene thematisiert. Seine Sprachphänomenologie hilft, sich in methodisch reflektierter wie lebensnaher Weise in den unhintergebar komplexen Begriffsverhältnissen unseres menschlichen Seelenlebens zu orientieren. Statt definitorisch festzulegen, worin das Vertrauen angeblich bestehen muss (man sucht dabei für gewöhnlich nach möglichst allgemeinen Kriterien), lässt sie uns hinsehen auf die Vielfalt und Unbestimmtheiten der Rolle, die das Vertrauen in unserem Leben spielt – einem Leben notabene, das immer ein mit anderen Menschen geteiltes Leben ist. Wittgenstein hat dies im Blick auf den Schmerz so ausgedrückt:

⁶ A. Baier, Trust and Antitrust, Ethics 96, 1986, 231–260, hier 234.

«Der Schmerz begriff ist charakterisiert durch seine bestimmte Funktion in unserm Leben. Schmerz liegt *so* in unserem Leben drin, hat *solche* Zusammenhänge. (D.h.: nur was *so* im Leben drinliegt, *solche* Zusammenhänge hat, nennen wir «Schmerz».) Nur inmitten gewisser normaler Lebensäußerungen gibt es eine Schmerzäußerung. Nur inmitten von noch viel weitgehender bestimmten Lebensäußerungen den Ausdruck der Trauer, oder der Zuneigung, U.s.f.» (Z, §532-534)

Lagerspetz/Hertzberg heben darum hervor: Wenn wir die Bedeutung des Wortes «Vertrauen» verstehen wollen, dann sollen wir nicht allgemeine Kriterien aufstellen (Kriterien, die angeblich erfüllt sein müssen, damit wir es mit Vertrauen zu tun haben), sondern wir sollen hinsehen und schauen, welche Rolle das Wort «Vertrauen» in unserem tatsächlichen Leben spielt – das heisst (denn auch Lagerspetz/Hertzberg geht es nicht um das blosses Verstehen von *Wörtern*), wir sollen darauf schauen, welche Funktion das Vertrauen in Situationen unseres mit anderen Menschen geteilten Lebens hat, in welchen Formen es sich als *Phänomen* dieses Lebens zeigt.

a. Vertrauen und Vertrauensmissbrauch: kein Vertrauen ohne realen Kontrast

Von welcher Art sind die Situationen, in denen wir anderen oder uns selbst auf verständliche Weise Vertrauen zuschreiben? Wahrscheinlich die natürlichste Situation, in der wir von Vertrauen sprechen, ist nach Lagerspetz/Hertzberg diejenige, in der das Vertrauen von jemandem missbraucht worden ist oder in der jemand angesichts einer ernsthaften Versuchung am Vertrauen festhält. Hier besteht denn auch ein gewichtiger Unterschied gegenüber jenen Konzeptionen, welche das Vertrauen als eine Art allgemeine Erwartungshaltung definieren. Es braucht einen spezifischen Kontrast, damit wir in einem nicht bloss trivialen Sinne davon sprechen, dass jemand vertraut: Ein solcher Kontrast kann darin bestehen, dass wir uns vorstellen können, wie dieser Mensch enttäuscht werden könnte (indem ihn derjenige, dem er das Vertrauen geschenkt hat, durch Bössartigkeit, Gleichgültigkeit, Inkompetenz oder Gedankenlosigkeit enttäuscht). Ein derartiger Kontrast kann aber auch dadurch hervorgerufen werden, dass ich mich für meinen Freund, indem ich ihm angesichts eines möglichen Verdachtes vertraue, gleichsam verbürge.

Lagerspetz/Hertzberg gestehen zu, dass dieses Moment des Kontrastes auch in Annette Baiers einflussreicher Definition des Vertrauens als «accepted vulnerability» eine Rolle spielt:

«When I trust another, I depend on her good will toward me. [...] Where one depends on another's good will, one is necessarily vulnerable to the limits of that good will. One leaves others an opportunity to harm one when one trusts, and also shows confidence that they will not take it. [...] Trust then, on this first approximation, is accepted vulnerability to another's possible but not expected ill will (or lack of good will) toward one.»⁷

Baier stellt zu Recht eine interne Beziehung zwischen Vertrauen und dem Risiko des Verrats fest. Ich werde darauf im nächsten Abschnitt detaillierter eingehen. Allerdings zeigt sich eine gewisse Unbestimmtheit in der Weise, wie Baier den Möglichkeitsbegriff gebraucht, wenn sie sagt, dass ich mich – indem ich dem Anderen vertraue – insofern verletzbar mache, als es *möglich* ist (auch wenn ich es nicht erwarte), dass sich der Andere mir gegenüber böswillig oder zumindest nicht mit Wohlwollen verhalten wird. Hertzberg/Lagerspetz illustrieren die Relevanz eines präziseren Gebrauchs des Begriffs der Möglichkeit am Beispiel, dass ich einen guten Freund zum Nachtessen einlade. Impliziert die Tatsache meiner Einladung, dass ich ihm damit vertraue, dass er mir nicht z.B. hinterrücks das Silberbesteck stiehlt? Im Blick auf das Risiko eines solchen Diebstahls heben Hertzberg/Lagerspetz zu Recht hervor, dass es seltsam anmutet, dabei von Vertrauen zu sprechen. Nur weil es eine *logische* Möglichkeit darstellt, dass mich mein Freund bestehlen könnte (in ähnlichem Sinne, wie er an diesem Abend auch verrückt werden könnte und darum meine Wohnung in Brand stecken und mich umbringen möchte), bedeutet dies nicht, dass ich mich mit meinem Entschluss ihn einzuladen verletzbar gemacht habe. Die Rede von der akzeptierten Verletzbarkeit ist eben nur insofern sinnvoll, als die entsprechende Situation nicht nur in einem abstrakten Sinne die Möglichkeit eines Diebstahls zulässt.

Heisst dies aber, dass wir es – vom Standpunkt einer lebenspraktischen Perspektive aus betrachtet –, wenn ich einen Freund zu mir zum Nachtessen einlade, ganz generell nicht mit einem Fall von Vertrauen im Sinne von akzeptierter Verletzbarkeit zu tun haben?⁸ Nicht unbedingt. Es ist nicht besonders schwierig, uns Situationen vorzustellen, in denen mein Freund meine Gastfreundschaft missbraucht, z.B. wenn er aus Neugier einen persönlichen Brief liest, den ich aus Versehen offen habe herumliegen lassen. Das kann eine durchaus reale Möglichkeit sein. Aber ist es auch ein Beispiel von

⁷ Baier, Trust and Antitrust, 235.

⁸ Diese kritische Rückfrage verdanke ich Simon Peng-Keller.

Vertrauen und Vertrauensmissbrauch? Man könnte in diesem Fall von einer sedimentierten Form von Vertrauen sprechen. Hinter der Tatsache, dass ich diesen Menschen als einen Freund betrachte, den ich vielleicht auch ganz spontan zu mir nach Hause einlade (dazu kann gehören, dass ich nicht zuerst überprüfe, ob irgendwelche «privaten» Dinge in meiner Wohnung herumliegen), steht eine gemeinsame Geschichte des Sich-kennengelernt- und des Einander-vertrauen-gelernt-Habens. Wenn ich meinen Freund zu mir nach Hause einlade, frage ich mich kaum, ob ich ihm vertraue oder nicht. Wenn er aber dann die Gelegenheit ausnutzt und diesen Brief liest (oder gar jemand Anderem erzählt, was er darin gelesen hat), dann kann ich dies sehr wohl als einen Vertrauensmissbrauch erleben. Im Nachhinein realisiere ich, dass ich mich mit dieser Einladung doch in bestimmter Hinsicht verletztlich gemacht habe. Aber eben, das hat damit zu tun, dass ein *solcher* Fall von Vertrauensmissbrauch eine reale und nicht einfach nur eine logische Möglichkeit darstellt (wobei die Grenze zwischen «real möglich» und «logisch möglich» weder trennscharf noch unverschiebbar ist und insbesondere von der Verfasstheit der jeweiligen Situation abhängt). Lebenspraktisch gesehen, mache ich mich gerade nicht in jeder möglichen Hinsicht verletztlich, wenn ich einen Freund zu mir nach Hause einlade:

«The meaningfulness of speaking of vulnerability depends, not on what might be construed as imaginable in some abstract sense, but on what is the point that might be made by invoking a scenario in a context. Thus in a sense we do not distrust someone *because* we consider certain things possible for him. On the contrary, the fact that we consider certain things possible for him is an *expression* of our distrust.» (TW, 7)

b. Vertrauen und Risiko: die moralische Dimension des Vertrauens

Bereits die interne Verbindung des Begriffs «Vertrauen» mit demjenigen des «Vertrauensmissbrauchs» weist auf die wesentlich *ethische* Dimension des Vertrauensphänomens hin. Entsprechend befremdet äussern sich Lagerspetz/Hertzberg darüber, dass dieser Aspekt in der gegenwärtigen Vertrauensliteratur kaum zur Kenntnis genommen wird. Besonders deutlich wird dies dort, wo das Vertrauen als eine Form von Risikoübernahme oder Risikomanagement beschrieben wird. Solche Beschreibungen suggerieren, Vertrauen sei eine Art kalkulierte Misstrauen:

«[W]hen we say we trust someone or that someone is trustworthy, we implicitly mean that the probability that he will perform an

action that is beneficial or at least not detrimental to us is high enough for us to consider engaging in some form of cooperation with him.»⁹

Das in diesem Zitat verwendete Vokabular schliesst eine ethische Dimension von Vertrauen von vorneherein aus. Dass darum derjenige, dem (in berechtigter Weise) Vertrauen geschenkt wird, unter den Anspruch gestellt wird, dieses Vertrauen, nicht zu missbrauchen, scheint noch nicht einmal in den Gesichtskreis solcher instrumentalistischen Konzeptualisierungsformen von Vertrauen zu treten.¹⁰ Vielmehr verhält es sich diesen zufolge so, dass jemandem zu vertrauen nichts anderes bedeutet, als aufgrund vergangener Erfahrungen das wahrscheinliche Verhalten dieses anderen Menschen im Voraus abzuschätzen. Wird derjenige, der vertraut hat, in seiner Erwartung enttäuscht, ist dies sein eigenes Problem, er hat den Anderen schlicht mangelhaft eingeschätzt. Aber entspricht dies wirklich dem, wie wir z.B. den Fall verstehen (wollen), wenn ein Ehepartner seine Ehepartnerin in ihrem Vertrauen enttäuscht, indem er sein Versprechen nicht hält, auch in schwierigen Zeiten zu ihr zu halten?

Die ethische Dimension unserer Vertrauensverhältnisse Ernst zu nehmen, bedeutet allerdings auch zu anerkennen, dass nicht jede Situation in gleicher Weise Raum lässt für eine genuine Vertrauensbeziehung: Wenn der Kidnapper den Eltern eines entführten Kindes sagt, dass er ihnen «vertraue», dass sie nach der Freilassung des Kindes nicht die Polizei kontaktieren würden, dann möchten wir wohl kaum (bzw. nur unter bestimmten Umständen) davon sprechen, dass die Eltern das Vertrauen des Kidnappers missbraucht haben, wenn sie sich nach der Freilassung ihres Kindes doch an die Polizei wenden. An diesem

⁹ D. Gambetta, «Can we trust trust?», in: ders., (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988, 213–245, 217.

¹⁰ Wie wesentlich diese Perspektive dessen, dem vertraut wird, ist, beschreibt Lars Hertzberg überzeugend in seinem gerade erschienenen Artikel *On being trusted*. Diese zentrale Dimension des Vertrauens wird in der Regel übersehen (als grosse Ausnahme erwähnt Hertzberg Knud Løgstrup), weil man sich meistens auf die Perspektive des Vertrauenden konzentriert. Hertzberg illustriert seine These anhand einer Szene aus einem Film von Luis Bunuel: Pedro, ein Junge von etwa 12 Jahren, war lange Zeit Mitglied einer brutalen Strassen-Gang gewesen. Er kommt in ein Wiedereingliederungsprogramm für Jugendliche und wird dann eines Tages vom Leiter dieses Programms damit betraut, einen erheblichen Geldbetrag irgendwohin zu bringen. Der Junge nimmt das ihm geschenkte Vertrauen Ernst. Als er aber das Institut verlässt, taucht einer seiner ehemaligen Bandenkollegen auf, der ihm das Geld trotz Pedros Gegenwehr entwendet. Pedro ist tief beschämt und schafft es nicht mehr, zur Schule zurückzukehren. Diese (moralische) Reaktion des Sich-Schämens hat innerhalb einer instrumentalistischen Konzeptualisierung von Vertrauen gleichsam keinen (begrifflichen) Ort.

Punkt wird auch nochmals deutlich, wieso das Vorhandensein von Vertrauen zumindest nicht nur davon abhängt, ob wir der Person, die vertraut, einen bestimmten mentalen Zustand zuschreiben können – es braucht eine im Blick auf das Vertrauensphänomen (auch in moralischer Hinsicht) hinreichend gesättigte Situation:

«Ich schenke dir mein volles Vertrauen.» Wenn der, der das sagt, nach «Dir» aussetzt, bin ich vielleicht imstande fortzusetzen; die Situation ergibt, was er sagen will. Aber wenn er nun, zu meiner Überraschung, fortsetzt «meine goldene Uhr» und ich sage «Ich war auf etwas anderes gefasst», heißt das: ich habe während seiner ersten Worte etwas erlebt, was man jene Auffassung der Worte nennen kann?? Ich glaube, das kann man nicht sagen.» (Item 130, 276f)

Schliesslich müsste auch in Betracht gezogen, dass das Vertrauen selbst einen intrinsischen Wert haben und darum gewissermassen selbst den Anspruch in sich tragen könnte, wenn irgendwie möglich und hilfreich auch tatsächlich geschenkt zu werden. Im Rahmen eines rational-choice-Modells ist das Vorkommen eines solchen Phänomens aber nicht vorgesehen.¹¹

III. Vertrauen als basale Einstellung?

Ich komme jetzt auf den anderen, für die gegenwärtige Vertrauensdiskussion relevanten Strang von Wittgensteins Werk zu sprechen – auf das, was Wittgenstein explizit über das Vertrauen und damit verbundene Themen, wie z.B. über «Wissen» und «Gewissheit», sagt. Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich die Diskussion, die hier anschliesst, vor allem mit Passagen aus Wittgensteins *Über Gewissheit* und damit verbunden mit der Frage nach der epistemologischen Basalität des menschlichen Vertrauens.

Lagerspetz/Hertzberg formulieren ihre eigene Antwort in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit Karen Jones' Artikel *Trust as an Affective Attitude*, in welchem diese Vertrauen als optimistische Einstellung, welche auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen zählt, beschreibt. Genauerhin kritisieren Lagerspetz/Hertzberg die einseitige Weise, wie Jones das Verhältnis von Vertrauen und Evidenz bestimmt: Indem der Vertrauende denjenigen, dem er vertraut, durch die affektiv-selektive Linse des Vertrauens wahrnimmt, riskiert er sich aufgrund einer nur schmalen

¹¹ Vgl. dazu den Text von Simon Peng-Keller in diesem Heft.

Evidenzbasis, vom Anderen abhängig zu machen – so dass wir irgendeine Begründung für die Tatsache finden müssen, dass wir einander überhaupt vertrauen. Dem halten Lagerspetz/Hertzberg aber entgegen, dass diese Problembeschreibung von dem fragwürdigen epistemologischen Hintergrundbild zehrt, wonach eine voll und ganz rationale Person sich in ihrer Entscheidung, ob sie jemandem vertrauen soll, an dem orientiert, was vorgängig und unabhängig von unseren (*Vertrauens-*)Verhältnissen zu den anderen Menschen evident ist. Und darum kehren Lagerspetz/Hertzberg – wie wir sehen werden, nicht ohne nun ihrerseits einer gewissen Einseitigkeit anheim zu fallen – das Verhältnis von evidenzbasierter Rationalität und Vertrauen gerade um: Die Fähigkeit zu vertrauen ist konstitutiv für das, was wir überhaupt unter einer gültigen Argumentation oder einem gut gesicherten Beweis verstehen.

1. Vertrauen als «primitive Reaktion»?

Mit Fragen dieser Art beschäftigt sich auch Wittgensteins *Über Gewißheit*, einer postum erschienenen Sammlung von Bemerkungen, die er gegen Ende seines Lebens niedergeschrieben hat und die gemeinhin als sein erkenntnistheoretisches Vermächtnis betrachtet werden. Wittgenstein untersucht darin unter anderem die Tatsache, dass wir gewisse Dinge als selbstverständlich und damit ohne weitere Prüfung hinnehmen – dass die Welt schon lange vor meiner Geburt existiert hat, dass ich noch nie auf dem Mond gewesen bin, dass ich zwei Hände habe usw.:

«Wie beurteilt Einer, welches seine rechte und welches seine linke Hand ist? Wie weiß ich, daß mein Urteil mit dem der Andern übereinstimmen wird? Wie weiß ich, daß diese Farb Blau ist? Wenn ich hier *mir* nicht traue, warum soll ich dem Urteil der Andern trauen? Gibt es ein Warum? Muß ich nicht irgendwo anfangen zu trauen? D.h. ich muß irgendwo mit dem Nichtzweifeln anfangen; und das ist nicht, sozusagen, vorschnell aber verzeihlich, sondern es gehört zum Urteilen.

Ich möchte sagen: Moore *weiß* nicht, was er zu wissen behauptet, aber es steht für ihn fest, so wie auch für mich; es als feststehend zu betrachten, gehört zur *Methode* unseres Zweifels und Untersuchens.» (ÜG, §§150 und 151).

Was bedeutet dies nach Lagerspetz/Hertzberg für das Vertrauens-thema? Setzen sie (jegliche Form von) Vertrauen mit solchen Welt-bildeinstellungen gleich, mit Einstellungen und Praktiken also, die

uns so selbstverständlich sind, dass wir sie gar nie ernsthaft in Frage stellen? Und inwiefern ist eine solche Identifizierung auch bei Wittgenstein selbst angelegt – was meint er mit jenem grundlosen «trauen» und wird dieses «trauen» in der englischen Ausgabe von *Über Gewißheit* zu Recht mit «trust» übersetzt?

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick zurück auf Lars Hertzbergs' bereits 1988 erschienenen Aufsatz *On the attitude of trust*. Richard Amesbury und Claudia Welz haben recht, in diesem frühen Text betrachtet Hertzberg das Vertrauen – unter Voraussetzung von Wittgensteins bekannter Unterscheidung zwischen Einstellung (*attitude*) und Überzeugung (*belief*) – in auffällender Einseitigkeit in seinen primitiven, spontanen und damit basalen Formen:

«The attempt to account for the role of trust in human relations as a matter of the accepting of statements, I would argue, suffers from a cognitive and intellectual bias. Believing what others say is a refinement of other, more basic forms of trust. Only in a context constituted by trust, we might say, do truth and the making of statements have a place. We must begin by trying to understand the nature of trust as a primitive reaction». (AT, 309)

Amesbury anerkennt, dass diese Konzentration auf «primitive» Formen des Vertrauens verständlich ist, wenn wir an Beispiele wie die Abhängigkeit der Kleinkinder von ihren Eltern denken. In solchen Kontexten passt, was Hertzberg sagt: Kleinkinder sind noch nicht (oder erst sehr ansatzweise) in der Position, um ihre Eltern beurteilen zu können oder um bezweifeln zu können, was Erwachsene ihnen sagen. Brächte ein Kind diese grundsätzliche Offenheit für die Anderen und für die Weise, wie diese in ihren Lebensformen übereinstimmen (Übereinstimmungen, wie z.B., dass *dies* blau ist oder dass wir auf Schmerzen der Anderen mit Anteilnahme reagieren), nicht mit, würde es nicht allmählich in die Position hineinwachsen, welche es allererst befähigt, die Aufrichtigkeit des Schmerzverhaltens des Anderen zu bezweifeln oder gar die Berechtigung unserer Farbbegriffe zu hinterfragen. Ohne dass Vieles für mich feststeht, und das heisst: ohne dass ich mich «immer schon» in Vielem von den Anderen abhängig gemacht habe, bin ich noch gar nicht dazu fähig, selbständig Urteile zu fällen, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden oder zu behaupten, dass ich dies oder jenes weiss oder bezweifle. Und genau darum geht es Hertzberg in seinem frühen Aufsatz, und hieran hängt auch die Kritik von Lagerspetz/Hertzberg an Karen Jones: An Szenen basaler Unterweisung soll deutlich werden, dass

das, was uns rational oder evident erscheint gerade nicht unabhängig von unseren (Abhängigkeits-)Verhältnissen von den Anderen besteht.

2. Kritische Rückfragen an Hertzbergs einseitiges Vertrauensverständnis

So weit, so gut. Eine andere Frage aber ist, wie hilfreich es ist, diese Abhängigkeitsverhältnisse als Formen des Vertrauens oder gar als paradigmatische Formen des Vertrauens zu verstehen. An dieser Stelle legen sich einige Rückfragen nahe, wobei diese Kritik über weitere Strecken auch den späteren Text von Lagerspetz/Hertzberg betrifft.

(1) Zuerst sei die exegetische Frage gestellt, inwieweit Wittgensteins eigene Terminologie die Rede von «Vertrauen» in diesem Bereich basaler Abhängigkeitsverhältnisse überhaupt nahelegt. Eine einigermaßen irritierende Ausgangssituation ergibt sich schon dadurch, dass zwar in der englischen Übersetzung von *Über Gewißheit* das Wort «trust» immerhin 20mal vorkommt, dass aber an den entsprechenden Stellen im deutschen Original nur 5mal explizit das Wort «Vertrauen» steht. Natürlich kommt es dabei nicht auf die bloße Verwendung des Wortes «Vertrauen» an.¹² Aber es fällt doch auf, dass auch an jenen fünf expliziten Belegstellen der Vertrauensbegriff eher im Sinne einer Art tief verwurzelten lebensweltlichen Verlässlichkeit als im Sinne eines personalen Vertrauens auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen verstanden wird (die Unterstreichungen sind von mir):

«Unter gewöhnlichen Umständen überzeuge ich mich nicht durch den Augenschein, ob ich zwei Hände habe. *Warum* nicht? Hat Erfahrung es als unnötig erwiesen? Oder (auch): Haben wir, auf irgendeine Weise, ein allgemeines Gesetz der Induktion gelernt und vertrauen ihm nun auch hier? – Aber warum sollen wir erst *ein allgemeines* Gesetz gelernt haben und nicht gleich das spezielle?» (§133)

«Ist die Erfahrung der Grund dieser unserer Gewißheit, so ist es natürlich die vergangene Erfahrung. Und es ist nicht etwa bloß *meine* Erfahrung, sondern die der Anderen, von der ich

¹² Hertzberg streicht dies im Blick auf seine Unterscheidung von «trust» und «reliance» treffend heraus: «It is not my ambition, however, to draw a map of the actual use of the words «trust» and «reliance», let alone recommend a way of using them. My concern is rather with drawing attention to what might be called a grammatical contrast between various forms of human relation. While the words «trust» and «reliance» may often mark this difference, I am not maintaining that they do so systematically. Besides, as will be made clear, there are cases fitting the grammar of trust in essential respects to which the word «trust», nevertheless, does not have an application.» (AT, 311f)

Erkenntnis erhalte. Nun könnte man sagen, daß es wiederum Erfahrung ist, was uns den Andern Glauben schenken läßt. Aber welche Erfahrung macht mich glauben, daß die Anatomie- und Physiologiebücher nicht Falsches enthalten? Es ist wohl wahr, daß dieses Vertrauen auch durch meine eigene Erfahrung *gestützt* wird.» (§275)

«Man kann nicht experimentieren, wenn man nicht manches nicht bezweifelt. Das heißt aber nicht, daß man dann gewisse Voraussetzungen auf guten Glauben hinnimmt. Wenn ich einen Brief schreibe und aufgebe, so nehme ich an, daß er ankommen wird, das erwarte ich. Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor den Augen habe. Ich habe eine Menge Zweifel, aber nicht *den*. Wenn ich eine Rechnung mache, so glaube ich, ohne Zweifel, daß sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, auch vertraue ich fortwährend meinem Gedächtnis und vertraue ihm unbedingt. Es ist hier dieselbe Sicherheit wie, daß ich nie auf dem Mond war.» (§337)

«Man lehrt mich, daß unter *solchen* Umständen *dies* geschieht. Man hat es herausgefunden, indem man den Versuch ein paar-mal gemacht hat. Das alles würde uns freilich nichts beweisen, wenn nicht rund um diese Erfahrung andere lägen, die mit ihr ein System bilden. So hat man nicht nur Fallversuche gemacht, sondern auch Versuche über den Luftwiderstand, u.a.m. Am Ende aber verlasse ich mich auf diese Erfahrungen oder auf die Berichte von ihnen, richte meine eigenen Handlungen ohne jede Skrupel danach. Aber hat sich dieses Vertrauen nicht auch bewährt? Soweit ich es beurteilen kann – ja.» (§603)

Besonders prägnant sind dabei der §275, wo das Wort «Vertrauen» in sehr direkter Weise mit dem «glauben, dass die Anatomie- und Physiologiebücher nicht Falsches enthalten» und der §337, wo das Wort «Vertrauen» in ebenso direkter Weise mit der «Sicherheit, dass ich nie auf dem Mond war» identifiziert wird. Und auffallend ist schliesslich, dass in den fünf genannten Stellen zwar immer die Basalität des Vertrauens hervorgehoben wird, aber eben nicht, ohne auch der Erfahrung (der eigenen und derjenigen der Anderen) einen auffällig hohen Stellenwert beizumessen. Ein schönes Beispiel dafür findet sich auch in Wittgensteins Nachlass – ein Beispiel überdies, welches insofern eine Ausnahme darstellt, als hier «Vertrauen» sehr wohl im Sinne eines personalen Vertrauens auf das Wohlwollen und die Kompetenz des Anderen verstanden werden kann:

«Die Evidenz, die mir Vertrauen gibt, ist kumulativ.» D.h. sie hängt sich unvermerkt an und ich kann sie nicht registrieren. Auf die Frage «Wann traust Du ihm», kommt die Antwort «ich habe ihn erprobt» und dergl.» (Item 137,519)

Dieses Zitat sollte gegenüber dem Versuch, Karen Jones' Verhältnisbestimmung von evidenzbasierter Rationalität und Vertrauen einfach umzukehren, eine gewisse Vorsicht wecken: Nicht nur ist die Fähigkeit zu «vertrauen» konstitutiv für das, was wir überhaupt unter einer gültigen Argumentation oder einem gut gesicherten Beweis verstehen. Vielmehr haben auch unsere (sedimentierten) Erfahrungen ein Wort mitzureden, wenn es darum geht, ob wir jemanden als vertrauenswürdig betrachten oder nicht.

(2) Von den eben behandelten exegetischen Problemen, aber vorerst auch noch abgesehen von der Frage, ob wir im Zusammenhang dessen, was für uns als unhinterfragbar feststeht, überhaupt von «Vertrauen» sprechen wollen, kann der Hauptpunkt von Amesburys Kritik an Hertzberg kaum genug hervorgehoben werden: Durch die Konzentration auf besonders basale Formen von Vertrauen geraten andere Vertrauensformen in den Hintergrund. Amesbury führt dies im Blick auf die, wie er sie nennt, *covenantal relationships* überzeugend aus: Solche Formen des Vertrauens, die über längere Zeit zwischen Erwachsenen heranwachsen, unterscheiden sich beträchtlich von Abhängigkeitsbeziehungen wie zum Beispiel derjenigen von Kindern gegenüber ihren Eltern. Ein besonders erhellender Aspekt von Amesburys Vorschlag besteht dabei darin, dass er weniger die Asymmetrie solcher Vertrauensbeziehungen als die ihnen eigene Heteronomie hervorhebt:

«Whereas most of Hertzberg's examples of trust involve hierarchical or asymmetrical relationships, such as those of children to parents, novices to masters, etc., the example of covenanting shows that what is important is not *asymmetry* (e.g., of knowledge, skills, experience, status), but *heteronomy*: to trust another is to *entrust oneself* to the other. Because the giving of trust can be reciprocated, relationships based on trust can be characterized by equality and mutuality.»

Damit gelingt es Amesbury, «bewusstere» und «abwägendere» Formen von Vertrauen zu beschreiben, ohne hinter eines der Hauptanliegen zurückzufallen, um das es Hertzberg mit seiner wichtigen Unterscheidung zwischen trust (Vertrauen) und reliance (Sich-verlassen-Auf) geht. Auch in Bündnisbeziehungen, die auf gegenseitigem Versprechen und wechselseitiger Verantwortung beruhen, «verlässt

man sich» auf den Anderen nicht in der Absicht, bestimmte – von dieser Vertrauensbeziehung unabhängige – Zwecke zu erreichen. Wenn ich der Anderen als meiner Partnerin vertraue, dann verlasse ich mich auf sie nicht, wie ich mich darauf verlasse, dass der Espresso aus der Maschine fließt, wenn ich auf den entsprechenden Knopf drücke oder wie ich mich darauf verlasse, dass sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, wenn ich eine Rechnung mache. Auch und gerade in einer Bündnisbeziehung ist mein Vertrauen in den Anderen kein Mittel, um ein Ziel zu erreichen, das mit dieser Vertrauensbeziehung selbst in einer nur externen Relation steht.

Wieso lässt Hertzberg solche andere, reflektiertere Vertrauensformen weitgehend aussen vor? Meine Vermutung ist, dass er ein Modell von Vertrauen hat, in welchem zwei Komponenten immer zusammengehören. Auf der einen Seite geht es ihm darum, im Unterschied zur reliance den nicht-instrumentellen Charakter des Vertrauens zu betonen. Auf der anderen Seite scheint er aber zugleich anzunehmen, dass diese nicht-instrumentelle Form der Beziehung zum Anderen nur dort vorkommt, wo sie gleichsam prä-reflexiv (primitiv) vollzogen wird. Und dies wiederum dürfte Hertzberg darum so stark hervorheben, weil er sich von solchen philosophischen Vertrauenskonzeptionen distanzieren will, die sich umgekehrt vornehmlich für diejenigen Bedingungen interessieren, welche das Vertrauen angeblich allererst rational machen. Ich möchte aber mit Amesbury dagegen halten, dass es durchaus auch andere, reflektiertere Formen des Vertrauensvollzugs gibt. Auf ein solches Beispiel verweist Hertzberg selber, nämlich auf die Geschichte von Abraham und Isaak. Dabei beschreibt er nicht nur das Verhältnis von Abraham zu Gott als eines des Vertrauens, sondern auch dasjenige von Isaak in seinen Vater – wobei er nochmals eine interessante Unterscheidung macht:

«He went along on the journey to Moriah without fear, trusting his father would not use his knife on him. But suppose he had known what was on his father's mind, and had still gone on without resisting. Acting in that way would have required a deeper sort of trust: not just a belief that nothing he feared for could befall him from his father, or at his father's side, but the conviction that whatever came to him through his father, even if it was precisely that which he feared, was still something to be accepted. His trust would then have been similar to his father's trust in God.» (AT, 310)

Hertzberg hat recht: Es wäre defizient, Isaaks «tiefere Form von Vertrauen» bloss als propositionale Glaubenseinstellung zu refor-

mulieren, dass ihm nichts Schlimmes passieren wird. Aber umgekehrt scheint mir diese tiefere Form von Vertrauen durchaus ein Beispiel für jene reflektierteren Formen von Vertrauen zu sein, welche Amesbury vornehmlich interessieren. Natürlich kann man auch dieses Vertrauen von Isaak so beschreiben, dass dabei – in entwicklungspsychologischer Perspektive – die asymmetrische Abhängigkeitsbeziehung des Sohnes vom Vater herausgehoben wird. Isaaks tieferes Vertrauen auf dem Weg zum Berg Moriah würde sich in diesem Fall immer noch wesentlich parasitär zu seiner basalen, «primitiven» Vertrauensbeziehung zu seinem Vater verhalten. Aber tritt zu dieser tieferen Form des Vertrauens nicht spätestens dann etwas anderes hinzu, wenn Hertzberg die Ähnlichkeit mit Abrahams Vertrauensbeziehung in Gott hervorhebt? Richtig, als unbedingte Form des Vertrauens ist auch dieses Verhältnis gewissermaßen grundlos. Aber es ist eben auch ein Verhältnis, zu dem – wie die Moriah-Szene geradezu paradigmatisch in Szene setzt – Misstrauen, Zweifel und Zögern intern dazu gehören können. Es ist diese Interpretationslinie, die nun anhand von Überlegungen Kierkegaards weiter auszuführen wäre. Dazu könnte man sich nicht nur auf Kierkegaards explizite Auseinandersetzung mit der Abraham-Isaak-Geschichte in *Furcht und Zittern* abstützen, sondern auf einen Grundzug seines Glaubensdenkens überhaupt, wie eine Stelle in *Die Krankheit zum Tode* paradigmatisch zeigt:

«Nicht verzweifelt sein, es muß bedeuten die zunichte gemachte Möglichkeit, es sein zu können; soll es wahr sein, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, so muß er jeglichen Augenblick die Möglichkeit zunichtemachen.»¹³

An dieser Stelle wird schliesslich noch einmal deutlich, wie hilfreich Amesburys Umstellung der Akzentsetzung von der Asymmetrie auf die Heteronomie ist. Nicht nur die Personen einer auf gegenseitiger Liebe und Verantwortung aufbauenden Partnerschaft, sondern auch jemand wie Abraham, der sein Vertrauen auf Gottes ganz andere Möglichkeiten in einer Weise vollzieht, zu der die je neue Zurückweisung der Möglichkeit des Zweifels oder Misstrauens intern dazugehört – sie alle stehen für Formen des Sich-jemandem-Anvertrauens (entrust oneself to), in denen man sich dem Anderen in

¹³ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1957, 11. Vgl. auch Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 327: «Angst und Glaube sind einander entgegengesetzt, wenn auch Kierkegaard sicherlich recht hat mit seiner Behauptung, daß die Angst, als überwundene, im Glauben nicht schlechthin, zugrunde gehe, sondern in seinem Grunde fort dauere und um seinetwillen auch fort dauern müsse.»

einer Art öffnet, dass man sich von diesem Andern zugleich abhängig macht. Dabei will ich nicht in Abrede stellen, dass auch solche bewussteren Vertrauensformen ihre jeweilige Vorgeschichte haben: Bei Abraham lesen wir von der Geschichte mit jenem Gott, der schon einmal wider alles Erwarten seine Verheissung erfüllt und Abraham und Sara einen Nachkommen geschenkt hat – erst auf diesem Hintergrund wird das Wagnis des Vertrauens auf Moriah in seiner ganzen Paradoxie verständlich. Und auch diese Geschichte hat nochmals ihre eigene Vorgeschichte: Wir können uns keinen erwachsenen Menschen Abraham vorstellen, der in eine Vertrauensbeziehung mit Gott hineinwächst (und erst gilt dies im Blick auf jene exzessive Infragestellung dieser Vertrauensbeziehung in der Moriah-Szene), ohne dass er einmal ein Kleinkind gewesen wäre, das aufgrund ausgesprochen asymmetrischer und «primitiver» Inkulturationsprozesse zu einem zum Vertrauen, Zögern und Zweifeln fähigen Menschen allererst geworden ist. In Bezug auf *diese* (basalen) «Vertrauens»-Verhältnisse trifft tatsächlich zu, dass es abwegig wäre, «to say that trust, at bottom, includes a deposit of suspicion» (TW, 6).

(3) Bis jetzt bin ich noch kaum auf die Frage eingegangen, wie weit es überhaupt hilfreich ist, im Zusammenhang dessen, was für uns als unhinterfragbar (im Sinne von Wittgensteins weltbildhaften Grundeinstellungen) feststeht, von «Vertrauen» zu sprechen. Mir scheint, dass sich an diesem Punkt eine seltsame Unausgeglichenheit durch den ganzen Text von Hertzberg und Lagerspetz (ich wende mich ab jetzt wieder *Trust in Wittgenstein* zu) hindurchzieht:

«Then how is the word «trust» used? In what kinds of situation do we intelligibly ascribe trust to others or to ourselves?

Probably the most natural situation where we speak of trusting is one where someone's trust has been betrayed or perhaps kept in the face of severe temptation. Thus the ideas of trust and *betrayal* belong together.

This is certainly not to say that trust, at bottom, includes a deposit of suspicion. Yet the point is that, in order for an attribution of trust to be intelligible, one must be able to invoke some imaginable disappointment.» (TW, 6)

Auf der einen Seite liegt Lagerspetz/Hertzberg entscheidend daran, den «primitiven» – prä-reflexiven und selbstverständlichen – Charakter der menschlichen Vertrauensverhältnisse herauszustreichen. Um dies zu tun, betonen sie, dass «trust is typically characterized by the fact that we *do not consider* the possibility that we might be let down». (TW, 9) Nur schon die Tatsache, dass ich mir

in einer bestimmten Situation überlege, ob ich jemandem vertraue oder nicht, wäre demnach ein Anzeichen dafür, dass wir es hier nicht mehr mit – selbstverständlichem, prä-reflexivem – Vertrauen, sondern mit Misstrauen zu tun haben. Wie soll dies aber damit zusammengehen, dass Lagerspetz/Hertzberg auf der anderen Seite, um nicht kontrastlos vom Vertrauen zu sprechen, zugleich behaupten, dass «the most natural situation where we speak of trusting is one where someone's trust has been betrayed or perhaps kept in the face of severe temptation»? Das Problem ist nicht, dass Lagerspetz/Hertzberg beide Aspekte als wichtig erachten. Ihr Problem ist, dass sie zum einen zu wenig Ernst nehmen, wie weitverzweigt und verschiedenartig die Rolle ist, welche das Vertrauen in unserem Leben spielt, und dass sie zum andern zuwenig zwischen basaleren und weniger basalen Ebenen des Vertrauens unterscheiden.

3. Von der Epistemologie zur Ethik des Vertrauens

Nach dieser recht kritischen Auseinandersetzung mit der Weise, wie Lagerspetz/Hertzberg den zweiten, für die gegenwärtige Vertrauensdiskussion relevanten Strang von Wittgensteins Werk zur Sprache bringen, möchte ich zum Abschluss auf einen eher tentativen, aber umso interessanteren Punkt am Ende von *Trust in Wittgenstein* zu sprechen kommen.

Lagerspetz/Hertzberg nehmen noch einmal die Frage auf, inwiefern zum Vertrauen eine *ethische* Dimension wesentlich dazugehört. Sowohl in *Über Gewißheit* als auch in den *Philosophischen Untersuchungen* beschreibt Wittgenstein den Menschen nicht als einsames, für sich stehendes Subjekt, sondern als durch und durch gemeinschaftlich verfasst und in Abhängigkeitsverhältnissen zu den Anderen stehend. Allerdings sei er in diesen beiden Werken auffällig zurückhaltend, wenn es darum gehe, den ethischen Charakter dieser gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse zu thematisieren. Lagerspetz/Hertzberg wenden sich darum zwei Passagen in den *Vermischten Bemerkungen* zu, welche in dieser Hinsicht ertragreicher seien. Die erste handelt von der Verwandtschaft zwischen Misstrauen und Wahnsinn:

«Den Wahnsinn *muß* man nicht als Krankheit ansehen. Warum nicht als eine plötzliche – mehr oder *weniger* plötzliche – Charakteränderung?

Jeder Mensch ist (oder die Meisten sind) mißtrauisch, und vielleicht gegen die Verwandten mehr, als gegen Andere. Hat das Mißtrauen einen Grund? Ja und nein. Man kann dafür Gründe angeben, aber sie sind nicht zwingend. Warum soll ein Mensch

nicht plötzlich gegen die Menschen *viel* mißtrauischer werden? Warum nicht *viel* verschlossener? oder liebeleer? Werden Menschen dies nicht auch im gewöhnlichen Verlauf? – Wo ist hier die Grenze zwischen Wollen und Können? *Will* ich mich niemandem mehr mitteilen, oder *kann* ich's nicht? Wenn so vieles seinen Reiz verlieren kann, warum nicht Alles? Wenn der Mensch auch im gewöhnlichen Leben verschlagen ist, warum soll er nicht – und *vielleicht* plötzlich – noch *viel* verschlagener werden? Und *viel* unzugänglicher?» (VB, 526f; 1946)

Und an einer früheren Stelle schreibt Wittgenstein über unsere Neigung, uns voneinander abzusondern. Er beschreibt dies als eine moralische Schwäche:

«Wer das Herz so öffnet im reuigen Bekenntnis zu Gott, öffnet es auch für die Anderen. Er verliert damit seine Würde als ausgezeichneter Mensch und wird daher wie ein Kind. Nämlich ohne Amt, Würde und Abstand von den Andern. Sich vor den Andern öffnen kann man nur aus einer besondern Art von Liebe. Die gleichsam anerkennt, daß wir alle böse Kinder sind.

Man könnte auch sagen: Der Haß zwischen den Menschen kommt davon her, daß wir uns von einander absondern. Weil wir nicht wollen, daß der Andere in uns hineinschaut, weil es darin nicht schön aussieht.

Man soll nun zwar fortfahren sich seines Innern zu schämen, aber nicht sich seines vor den Mitmenschen zu schämen.» (VB, 514)

Sich in sich zu verschliessen, hängt eng damit zusammen, sich dem Andern nicht öffnen zu wollen oder zu können – und damit mit einem Mangel an Vertrauen. Wir schämen uns, in unser Inneres schauen zu lassen, weil wir Angst haben, vor den Anderen schlecht da zu stehen. Lagerspetz/Hertzberg gehen darauf nicht ein, dass sich im zweiten Zitat die ethische Dimension des Vertrauens mit einer religiösen, gewissermassen rechtfertigungstheologischen, Sichtweise auf den Menschen verbindet: Wie ein Kind in vertrauensvoller Weise offen für den Andern zu werden und sich damit diesem Andern gegenüber verletzlich und abhängig zu machen, das hat nach Wittgenstein etwas mit dem zu tun, dass vor Gott all dies keine Rolle spielt, was einen vor den anderen Menschen scheinbar auszeichnet – und weswegen man ihnen das *wahre* Innere verbergen will. Wittgenstein geht es dabei weniger um den Andern, der dadurch, dass ich ihm vertraue mir gegenüber moralisch verantwortlich gemacht wird. Das ist kaum zufällig, denn in religiös-christlicher

Perspektive geht es nicht primär darum, inwiefern der Andere mir gegenüber verantwortlich ist, sondern ob ich dem Anderen so antworte, wie er es als Mitmensch verdient – das heisst: indem *ich ihm Vertrauen schenke*. Dies hat durchaus seine eigene Rationalität, wie Kierkegaard in *Der Liebe Tun* im Blick auf die Erkennbarkeit der Liebe des Anderen schön zum Ausdruck bringt:

«Wofern es so wäre, wie dünnliche Klugheit meint – stolz, daß sie sich nicht betrügen läßt –, daß man nichts glauben dürfte, was man nicht mit seinem sinnlichen Auge sehen kann: dann müßte man es vor allem bleiben lassen, an Liebe zu glauben. Und falls man das täte und es aus Furcht täte, betrogen zu werden, wäre man dann nicht betrogen? Man kann ja auf mancherlei Art betrogen werden; man kann dadurch betrogen werden, daß man das Unwahre glaubt, aber man wird doch wohl auch dadurch betrogen, daß man das Wahre nicht glaubt; man kann durch den Schein betrogen werden, aber man wird doch wohl auch durch den klugen Schein betrogen, durch den schmeichelnden Dünkel, der sich gegen das Betrogenwerden gänzlich gesichert weiß. Und welcher Betrug ist wohl der Gefährlichste?»¹⁴

Dass wir uns den Andern nicht vertrauensvoll öffnen, entspringt aber nicht nur unserer Furcht, dass wir unser Ansehen vor dem Anderen verlieren könnten. Es kann auch motiviert sein durch die Furcht, der Andere könnte uns, wenn wir uns ihm vertrauensvoll öffnen, zurückweisen – gleichsam ins Leere laufen lassen. Die Furcht vor dem Schmerz oder der Blossstellung durch solche Zurückweisung lässt uns wiederum gegenüber dem Anderen verschliessen – wir sind dann «unverletzbar», aber eben auch allein.

Mit diesen Überlegungen habe ich einen Punkt erreicht, an dem sich die Frage stellt, ob nicht auch Wittgensteins im engeren Sinne philosophische Werke, ich denke dabei vor allem an die *Philosophischen Untersuchungen*, stärker auf dem Hintergrund solcher ethischen und religiösen Fragen gelesen werden könnten und sollten. Stanley Cavells Wittgenstein-Interpretation ist meines Erachtens in genau dieser Weise zu verstehen. Besonders deutlich wird dies an seinem Umgang mit dem so genannten Problem des Fremdpsychischen, der Frage also, ob der Andere ebenfalls ein Inneres hat, wie ich es von mir selbst her kenne oder ob er nicht vielmehr eine Art Roboter oder Zombie ist, der mir nur äusserlich ähnlich ist und nur so tut, als ob er ein Mensch ist, wie ich es bin. Nach Cavell drückt sich in diesem theoretisch-

¹⁴ S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*. Etliche Erwägungen in Form von Reden, Düsseldorf/Köln 1966, 7.

erkenntnistheoretischen Problem (das man als solches durchaus widerlegen kann) ein tieferes, praktisch-existenzielles Problem aus (das wir philosophisch weder widerlegen können noch sollen). Er spricht in diesem Zusammenhang von dem vom Skeptiker und vom Anti-Skeptiker geteilten Bedürfnis, vor dem Gewöhnlichen zu fliehen und der damit verbundenen Tendenz, unsere menschliche Endlichkeit und Getrenntheit von den Andern in ein intellektuelles Problem zu transformieren. Aufgrund dieser Transformation missverstehen wir «das Problem des Anderen» als ein *Erkenntnis*problem, nämlich als das Problem, dass der Körper des Anderen eine Art Schleier ist, der das Innere des Menschen vor mir verbirgt bzw. nur indirekt zugänglich macht. Getrennt sind der Andere und ich in Wirklichkeit aber nicht dadurch, dass gewissermaßen der Körper (der gerade *Selbsta*usdruck des Anderen ist) zwischen meinen Geist und den Geist des Anderen tritt, sondern:

«Wenn etwas uns trennt, zwischen uns tritt, so kann das nur ein besonderer Aspekt des Geistes selbst sein, eine besondere *Weise*, in der wir uns auf andere beziehen oder auf sie bezogen werden (durch Geburt, durch Recht, durch Gewalt, in Liebe) – unsere Positionen, unsere Einstellungen in bezug aufeinander.» (AV, 587)

Wenn es so etwas wie ein Problem des Anderen gibt, dann ist es also kein Problem von Erkennen oder Nichterkennen, sondern das Problem von *Anerkennung* oder *Vermeidung*: Antworte ich auf den Schmerzausdruck des Anderen mit Wohlwollen und Trost oder mit Indifferenz und Schadenfreude? Drücke ich meine Liebe zur Anderen aus, in der Hoffnung, dass sie meine Liebe erwidert, oder verberge ich umgekehrt meine Liebe zu ihr, um mich ihr gegenüber nicht abhängig und verletzbar zu machen? Cavell illustriert dies zum Beispiel in seiner höchst originellen Interpretation von *King Lear* in «The Avoidance of Love»: In der berühmten Abdankungsrede versucht Lear den Ansprüchen, die Cordelias Liebe an ihn stellt, auszuweichen. Er tut dies, um damit nicht in jene Abhängigkeit zu geraten, in die er durch seine Liebe zu Cordelia geradezu geraten müsste. Indem wir nämlich jemanden lieben, *bedürfen* wir dieser Person, die wir lieben, und machen uns darum abhängig und verletzbar. Lear schämt sich vor der Bedrohung seiner königlichen Autorität, in die er seines Erachtens geriete, wenn er seine Liebe zu Cordelia zeigte, und verlangt darum von ihr, dass sie ihn als geliebten Mann aussehen lässt, während er ihre Liebe zu ihr nicht erwidert – und sie darum, tragischerweise, gerade verliert. Tragisch ist, dass Lear gar nicht daran zweifelt, dass Cordelia ihn liebt, aber er kann sich ihr gegenüber

nicht öffnen, weil es ihm nicht gelingt, seine Abhängigkeit und die damit verbundene Schwäche und Verletzbarkeit zu zeigen. Weil ihm dies nicht gelingt, lehnt er diejenige Person ab, die er liebt und damit auch ihre Liebe zu ihm – in diesem Sinne ist denn auch Cavells Titel *Die Vermeidung der Liebe* zu verstehen.

Eine solche Lektüre von Wittgensteins Umgang mit dem Problem des Fremdpsychischen legt eine andere, neue Herangehensweise an die Frage nahe, was von Wittgenstein im Blick auf das Vertrauensthema zu lernen ist. Es ist demnach nicht primär danach zu fragen, was Wittgenstein (angeblich) explizit über das Vertrauen und damit verbundene Themen in *Über Gewißheit* gesagt hat. Vielmehr sollten wir bei dem einsetzen, was Wittgenstein und Cavell als geradezu grundmenschlichen Impuls diagnostizieren – die Neigung, die uns eigene Endlichkeit und Getrenntheit vom Anderen in ein intellektuelles Problem zu transformieren. Ist dies am Ende aber nicht doch wiederum dem sehr ähnlich, was sich seit *The attitude of trust* immer wieder als Lars Hertzbergs Grundanliegen herausgeschält hat, der Versuch nämlich, innerhalb der Philosophie auf nicht-intellektualistische Weise vom Vertrauen zu sprechen? Auch ihm (und Olle Lagerspetz) geht es darum, gegenüber epistemologischen Verengungen des Vertrauensdiskurses die ethische Dimension des Vertrauensphänomens hervorzuheben. Oder, um es in Cavells Terminologie auszudrücken: Wollen wir verstehen, was Vertrauen und was Misstrauen ist, dann sollen wir dies nicht im Horizont der epistemologischen Unterscheidung von Erkennen und Nicht-Erkennen, sondern im Horizont der praktisch-existenziellen Unterscheidung von *Anerkennung* und *Vermeidung* tun. Allerdings scheint mir Cavell – und zwar durchaus in direktem Anschluss an Wittgenstein – noch einen Schritt weiter zu gehen. Expliziter und konsequenter als dies Hertzberg und Lagerspetz tun (wollen), setzt er sich damit auseinander, dass auch der Philosophierende selbst ein Mensch ist und dass darum die Arbeit an philosophischen Problemen immer zugleich Arbeit an sich selbst bedeutet. Was Wittgenstein in den *Vermischten Bemerkungen* über Vertrauen und Misstrauen *sagt*, lässt darum auch nicht unberührt, was sich uns in den *Philosophischen Untersuchungen* als Wittgensteins Denkstil *zeigt* – ein Denken, das uns als Leser in einen inneren Dialog führt: in das Ringen zwischen unserer gewöhnlichen, uns gegenüber dem Anderen vertrauend öffnenden Stimme einerseits und der metaphysischen, uns gegenüber dem Anderen misstrauend verschliessenden Stimme.

— Dr. Andreas Hunziker ist Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.